

不一不異論証の展開

金 俊 佑

1. 序論

本稿の目的は初期唯識文献において登場する不一不異とそれに対する論証とを各文献別に比較し、唯識思想における不一不異論証の展開を解明することにある¹⁾。そして、それに加えて、不一不異論証を手がかりとして、世親の『中辺分別論』が『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』と『阿毘達磨雜集論』とどのような前後関係にあるのかを明らかにしたい。

不一不異は、『解深密經』と『摂決択分』とにおいて、そして、無着の『中辺分別論頌』、『大乘莊嚴經論頌』、『摂大乘論』、『阿毘達磨集論』において登場する。しかし、無着自身はこれらの論書の中で、不一不異に対する論証をしていない。それゆえに、それに対する世親と安慧との註釈を資料として用いることにする。

2. 不一不異論証

2—1. 『解深密經』と『摂決択分』とにおける不一不異論証

① 『解深密經』

1) 本稿では、唯識文献における勝義諦・真如・空性・円成実性と表現される概念における不一不異説だけを研究対象として限定する。不一不異説に対する網羅的な研究としては那須円照 [2006, 2016] がある。

『解深密經』の「勝義諦相品」には勝義諦の五つの特徴が述べられており、そのうち、勝義諦の第四番目の特徴として勝義諦の相と諸行の相との不一不異が登場する。以下、円測の『解深密經疏²⁾』を踏まえて『解深密經』の不一不異の部分のを要約してみれば、次のようである。

『解深密經』[T16, 690a29-691a14]

約三五過破一異執

- 1) もし同一だとすれば、勝義諦の相と諸行の相とが同一だから、諸行の相を見ている異生たちは既に真実を見ていることになり、既に涅槃を得ていることになり、既に菩提を得ていることになる過失に陥る（約三過失）。
- 2) もし別異だとすれば、勝義諦の相と諸行の相とが別異だから、勝義諦の相を見ている者たちは、諸行の相を取り除けなくなり、相の束縛から離れなくなり、羸重の束縛から離れなくなり、涅槃を得ることができず、菩提を得ることができなくなる過失に陥る（約五種失）。

約淨共相破一異執

- 3) もし同一だとすれば、諸行の相は雑染の相であるから、諸行の相と同一な勝義諦も雑染なものになってしまう（約墮雑染相）。
- 4) もし別異だとすれば、勝義諦は諸行の相と全く別なものであるから、勝義諦は諸行の共相にならなくなる。（約共相義）。

約行無別及無我等破一異執

- 5) もし同一だとすれば、勝義諦は一切の行相において差別がないから、蘊や処等の諸行の相も互いに差別がないようになってしまう（約諸行差別）。
- 6) また、勝義諦の相と諸行の相とが同一だから、修行者は見、聞、覺、知の段階において、対象をあるがままに把握するようになるから、見、聞、覺、知の後に勝義を求める必要がなくなる（約更求勝義）。

2) 『解深密經疏』[X21, 221c11-227a07]

- 7) もし別異だとすれば、一切の行はただ無我で無自性であるのに、諸行の無我性、無自性性が勝義諦の相にならなくなる（約唯無我）。
- 8) また、勝義諦の相と諸行の相とが別異だから、雑染相と清浄相とが同時に成立するようになってしまう（約非別相成立³⁾）。

このような不一不異の論証の内、1)と2)との論証は菩提の證得の観点で行われている論証として、1)は異生の立場で、2)は聖者の立場で、各々不一と不異とを論証している。そして3)と8)との論証は、清浄と雑染との観点で行われている論証であり、6)の論証は修行の階梯という観点から行われている論証である。

1)と2)との観点になっている菩提の證得というものは修行の目的になるものである。そして3)と8)とでの清浄と雑染との観点とは、煩惱があるかないかの観点であり、ここで煩惱というのは修行によって除去されるべき対象になるものである。最後に、6)で観点として取る修行の階梯というのは修行者が修行するときの具体的な順序を意味する。このように、以上の論証らが取る観点は皆修行と関係している。それゆえに、以上の論証らは修行の観点からの論証であると言えるであろう。

そして、全体の八つの論証の内、五つがこの修行からの論証であり、不一と不異との両方で登場する。したがって、『解深密経』における不一不異の論証は修行の観点が強く反映されていると特徴付けることができるであろう。

②『摂決択分』

3) 円測は約非別相成立の部分を三つの説を挙げながら註釈している。この三つの説は次のように要約される。1) 名等の五事影像を取り除いてから無相真如を証得する。そして、無相真如を証得したときに諸相は顕現しないし、諸相が顕現するときには無相真如は顕現しない。このようにこの二つが同時に成立するということはありません。もし勝義諦の相と諸行の相とが異だとしたら、各々の体が異なるから、二つが同時に成立するようになってしまう。2) もし勝義諦の相と諸行の相とが異だとしたら、清浄を見るときに、染汚を除去できなくなり、染汚を見るときには、清浄を妨げなくなってしまいます。3) もし勝義諦の相と諸行の相とが異だとしたら、一切諸法は本来清浄だったり、染汚だったりするであろう。しかし経においては一切諸法の性は本来清浄であると説いている。（『解深密経疏』[X21, 226b21-226c08]）

『摂決摂分』で五事を説く箇所には、五事の一つである因相が他の四つと不一不異であるということを論じる部分があり、そこにおいて、真如と因相との不一不異関係が見いだせる。その具体的な論証過程は次のようである。

『摂決摂分』 [zi 2a1-a5]

ལྷ་མཚན་ལས་དེ་བཞིན་ཉིད་གཞན་དུ་བརྗོད་པར་བྱ་མཁོ་གཞན་མ་ཡིན་པར་བརྗོད་པར་བྱ་ཞིན།
ཐུས་པ། གཉི་གར་ཡང་བརྗོད་པར་མི་བྱའོ། །དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞིན། གཉི་གར་ཡང་སྦྱོན་དུ་འགྱུར་བར་ཐམ་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་ན། གཞན་ཉིད་ཡིན་ན་སྦྱོན་ཅི་ཡོད་ཅེ་ན།
ལྷ་མཚན་གྱི་དོན་དམ་པ་ཉིད་དེ་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་མི་འགྱུར་བ་དང་ནས་འབྱོར་པ་ལྷ་མཚན་ལ་མི་སྟོས་པར་དེ་བཞིན་ཉིད་ཡོངས་སུ་རྫོལ་བར་འགྱུར་བ་དང་དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་པ་
ར་རྒྱལས་པར་སངས་རྒྱས་ན་ཡང་ལྷ་མཚན་མངོན་པར་རྒྱལས་པར་སངས་རྒྱས་པར་མི་འགྱུར་བའོ། གཞན་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ན་སྦྱོན་ཅི་ཡོད་ཅེ་ན།
དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་བྱེ་བྲག་མེད་པ་བཞིན་དུ་ལྷ་མཚན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་བྱེ་བྲག་མེད་པར་འགྱུར་བ་དང་། ལྷ་མཚན་དམིགས་པ་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱང་དམིགས་པར་འགྱུར་བ་དང་།
དེ་བཞིན་ཉིད་དམིགས་ཀྱང་ལྷ་མཚན་བཞིན་དུ་ནམ་པར་དག་པར་མི་འགྱུར་བ་ཞེ།

因相と真如とは別異であると説くべきであるか？それとも、別異ではないと説くべきであるか。

答える。どちらとも説くべきではない言えない。何故であるか。どちらとも過失に陥ってしまうからである。別異だとしたらどのような過失があるのか。1) その諸因相の勝義性が真如にならない。2) 瑜伽行者は諸因相に依らず、真如を求めるようになる。3) 真如を正等覚するときにも、因相を正等覚しないようになる。

別異ではないならどのような過失があるのか。4) 真如には差別がないように、一切相にも差別がないようになる。5) 因相を見るとき、真如も見ようになる。6) 真如を見ても、相〔を見ること〕と同様に、清浄にならない。

『摂決摂分』においての論証は、まず、2) の論証は、因相の獲得から真如の獲得に到達する修行の次第の観点に立つ論証である。5) と3) とは、真如の證得を観点として、5) は真如と因相との不一を、3) は真如と因相との不異を論証する。そして6) の論証は、真如と因相とを清浄を基準として区別する観点の論証である。

以上の論証らが取っている三つの観点は、『解深密経』で取っている三つの観点に相応する。それゆえに、『解深密経』の場合と同様に、これら論証も修行の観点からの論証であると言えることができるであろう。

また、この修行の観点からの論証は全体の六つの論証のうち、三分の二を占め、不一と不異との両方で登場している。したがって『摂決摂分』の不一不異の論証は、『解深密経』と同様に、修行の観点が強く反映されている論証であると言える。そして、まさに以上のような点で『摂決摂分』は『解深密経』と思想的な側面で密接に関係しているとも言えるであろう⁴⁾。

2-2. 世親の註釈文献における不一不異論証

世親の不一不異に対する論証は、無着の『中辺分別論頌』、『大乘莊嚴經論頌』、『摂大乘論』での不一不異を註釈するところで見つけられる。

① 『中辺分別論』

『中辺分別論頌』においては空性の特徴として、虚妄分別と空性との不一不異の関係が挙げられている。そして、その不一不異を証明するために用いられている論証は次のようである。

『中辺分別論』 [23, 8-11]

prṭhaktve sati dharmād anyā dharmateti na yuijate / anityatāduḥ-
khatāvat / ekatve sati viśuddhyālabhaṇaṃ jñānaṃ na syāt sāmānyala-
kṣaṇaṃ ca / etena tattvānyatvavinirmuktaṃ lakṣaṇaṃ paridīpitaṃ
bhavati /

〔空性が虚妄分別と〕別異である場合、法と法性が別であるということとは不合理である。無常性と苦性のように。〔空性が虚妄分別と〕同一である

4) 勝呂信静 [2009 : p. 328] では不一不異説を言及しながら、『摂決摂分』が『解深密経』から思想的な影響を受けたことを指摘している。

場合、〔空性は〕清浄な所縁を有する智にならないし、共相にもならないであろう。この故に、同一性・別異性から離れた〔空性の〕特徴が明らかになった。

ここで世親は清浄所縁と共相との概念を用いて虚妄分別と空性との不一を論証し、法と法性との関係に基づいて虚妄分別と空性との不異を論証している。このうち、不一を論証する際に用いられている清浄な所縁を有する智という概念は空性に適用されるものである。この清浄所縁智に対して安慧は次のように註釈している。

『中辺分別論釈疏』[48, 23-25]

ekatve sati viśuddhyālabanaṃ na syāt sāmānyalakṣaṇaṃ ceti / viśudhyate 'neneti viśuddhir mārgaḥ / dharmasvalakṣaṇād anyatvān mārgālabanam na syāt / dharmasvalakṣaṇavat |

「〔空性が虚妄分別と〕同一であるとすれば、清浄な所縁を有する〔智〕と共相がなくなってしまう」とは、これによって清浄にされるから、清浄は道〔諦〕である。〔若し空性が虚妄分別と同一であるとすれば、空性というものは〕法の自相と異ならないから、法の自相のように、道〔諦〕の所縁にならないであろう。

この安慧の註釈によれば、清浄所縁智は、清浄にする機能のものであり、そのような点で道諦の意味を持つ。そして、空性とはその道諦においての所縁として理解されている。このように、『中辺分別論』の不一の論証で用いられている清浄所縁智は道諦、即ち、修行を意味する。したがって、『中辺分別論』のこの論証は修行の観点からの論証であると言える。

しかし、この『中辺分別論』においての修行の観点からの論証は、不一を論証するときに限って登場し、全体の論証で占める比重も少ない。それゆえに、『中辺分別論』の不一不異論証は、前の『解深密経』と『摂決択分』と同様に、

修行の観点が強く反映された論証であるとは言えないであろう。

②『大乘莊嚴經論』

『大乘莊嚴經論』においては、「真実品」と「述求品」との二つの部分で不一不異が登場する。まず「真実品」においては勝義諦の持つ五つの無二相の一として不一不異を挙げており、また、「述求品」においては対治されるべき分別⁵⁾として一性分別と異性分別とを挙げながら、色と空性との不一不異を論じている。この『大乘莊嚴經論』における世親の註釈は次のようである。

『大乘莊嚴經論』「真実品」[22, 15-17]

na tathā parikalpitaparatantrābhyāṃ pariniṣpannasyaikatvābhāvāt |
na cānyathā tābhyāṃ evānyatvābhāvāt |

「非如」とは遍計所執と依他起とが、円成実と同一性がないからである。

「不異」とは、その同じ両者（遍計所執と依他起）が〔円成実と〕別異性がないからである。

『大乘莊嚴經論』「述求品」[76, 12-13]

ekatvavikalpo yasya pratipakṣeṇāha| yā rūpasya sūnyatā na tadrūpam
iti|

nānātvavikalpo yasya pratipakṣeṇāha| na cānyatra sūnyatāyā rūpam

5) 『大乘莊嚴經論』「述求品」においては菩薩が対治すべき分別として、十種の分別が言及されている。この十種分別は、『摂大乘論』と『阿毘達磨雜集論』とにおいても同じ脈絡で登場している。『摂大乘論』においては、分別は十種類に分けられる。そして、その十種類の内、最後の分別が菩薩にとっての分別、菩薩が対治すべき分別である散動分別(vikṣepavikalpa)として設定される。そしてその散動分別もまた十種類に分けられる。その再び十種類に分けられた散動分別（十種散動分別）のうち、第五、第六の分別が一性分別と異性分別とである（〔『摂大乘論』(D):ri 17a7-18b1〕）。今、『大乘莊嚴經論』「述求品」で言及されている十種分別は十種類に分けられた散動分別、即ち、十種散動分別を意味する。このような十種散動分別はASにおいても『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論』と同一な脈絡で登場している。

rūpam eva śūnyatā śūnyataiva rūpam iti|

一性分別を対治するために、「色の空性、それは色ではない」と言った。

異性分別を対治するために、「空性と別に色があるのではない。色こそ空性であり、空性こそ色である」と言った。

「真実品」の場合、世親は不一とは遍計所執性並びに依他起性と円成実性との不一であり、不異とは、遍計所執性並びに依他起性と円成実性との不異である。と不一不異の関係を三性に配当して註釈している。次に「述求品」に対しては、一性分別と異性分別との対治、即ち、不一と不異とを表すために、その各々に『般若経⁶⁾』の語句を対応させながら註釈している。しかし、ここにおいて世親は論証を行っていない。したがって不一不異に対する世親の具体的な論証は知り得ないが、この『大乘莊嚴經論』においては不一不異が三性説と結合した形で扱われているということは確認できる。これは前の不一不異では窺わなかったことである。

③ 『摂大乘論釈』

『摂大乘論』においては、『大乘莊嚴經論』の「述求品」と同一の文脈で、同じ『般若経』を引用しながら、不一不異を論じている。これに対する世親の註釈は次のようである。

『摂大乘論釈』 [ri 149b2-b6]

གཅིག་ཕུ་ཉིད་དུ་རྣམ་པར་གཉེན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ། དེའི་གཉེན་པོའི་གཞུང་ནི་གཟུགས་ཀྱི་རྫོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་གཟུགས་མ་ཡིན་ནི་ཞེས་བྱ་བ་ལ།
གལ་ཏེ་གཞན་གྱི་དབང་དང་ཡོངས་སུ་བྱུང་པ་དག་གཅིག་ཡིན་ན་དེས་ན་གཞན་གྱི་དབང་ཡང་ཡོངས་སུ་བྱུང་པ་བཞིན་དུ་དམིགས་པ་རྣམས་པར་འབྱུང་རྟོ།
ཐ་དང་པ་ཉིད་དུ་རྣམ་པར་གཞིང་བ་ཞེས་བྱ་བས་ལ། དེའི་གཉེན་པོའི་གཞུང་ནི་གཟུགས་ཀྱི་རྫོང་པ་ཉིད་ལས་གཞན་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། གཟུགས་ཉིད་རྫོང་པ་ཉིད་དོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ།
གང་གི་ཕྱིར་དེ་དག་ཐ་དང་པ་ཡིན་ན་ཆོས་ལས་ཆོས་ཉིད་ཐ་དང་པ་ཉིད་དུ་འབྱུང་ན། ཐ་དང་པ་ཉིད་དུ་འབྱུང་བ་ནི་མི་ཟུང་བ་མ་ཡིན་ཏེ། མི་རྟག་པའི་མི་རྟག་པ་ཉིད་བཞིན་ནོ།

6) ここで引用されている『般若経』は、『大乘莊嚴經論』だけではなく『摂大乘論』と『阿毘達磨雜集論』とにおいても、表現上の差異を少し見せながら登場している。内容的には三者皆同一である。これら三つの文献で引用する『般若経』が正確に『般若経』のどれであるかはまだ確定されていない。(長尾雅人 [1982 : pp. 41-47], 勝呂信靜 [1989 : pp. 498-507])

ཀླུ་ཏུ་བརྟགས་པའི་ངོ་བོ་ཡངས་སུ་བརྒྱུ་ནས་གཞུགས་ཉིད་རྫོང་པ་ཉིད་དོ། རྫོང་པ་ཉིད་གཞུགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་ཤི།

གང་ཀླུ་ཏུ་བརྟགས་པ་འདིའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་དེ་ནི་རྫོང་པ་ཉིད་ཡིན་ལ། གང་རྫོང་པ་ཉིད་ཡིན་པ་དེ་ནི་དེའི་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པ་ཡིན་གྱི།

ཇི་ལྟར་གཞན་གྱི་དབང་དང་ཡངས་སུ་བྱུག་པ་དག་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

一性散動ということに対して、その対治の記述が、「色の空性、それは色ではない」である。もし、依他起と円成実が同一であるとしたら、それによるならば、依他起も円成実のように清浄な所縁になるであろう。

異性散動ということに対して、その対治の記述が、「色は空性と別ではない。色こそ空性である」である。それらが別異であるとしたら、それゆえ、法性は法と別のものになるとしたら、〔法性が法と〕別のものになるということは不合理である。無常なるものの無常性のように〔無常なるものが無常性と別だというのは不合理である〕。遍計所執性を取り上げて、「色が空性であり、空性が色である」という。その遍計所執の自性の無、それが空性である。空性、それはそれ（遍計所執）の自性の無である。依他起と円成実とのようではない。

世親はまず、不一においては、色と空性とを依他起性と円成実生とに設定し、清浄所縁という概念を用いて論証する。そして、不異においては、色と空性との関係を法と法性との関係に置き換えて論証する。続いて、遍計所執性の立場から色を見て、遍計所執性の無が空性を意味するのであるという論法で両者（遍計所執性と円成実性）の不異を論証する。清浄所縁と法法性の関係とに基づいた論証は『中辺分別論』においても登場した論証であるが、世親は『撰大乘論釈』に至っては、それに三性説を適用して登場させている。また、遍計所執性の無が、即ち、空性であり、円成実性であるという論証を新しく登場させている⁷⁾。

7) 『撰大乘論』のこの部分に対する無性の註釈は次のようである。གཅིག་པ་ཉིད་དུ་རྣམ་པར་རྟག་པ་དགག་

པའི་ངོ་བོ་དེ་དག་ལ་རྣམ་པར་གཞུགས་ཉིད་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་གཞུགས་མ་ཡིན་པ་ལ་སྟགས་པ་ཤི། འདྲ་པ་དང་མ་དག་པ་ལ་དམིགས་པའི་ཕྱིར་ནོ། །འདྲ་པ་ཉིད་དུ་རྣམ་པར་རྟག་པ་དགག་པའི་ངོ་བོ་དེ་དག་ལ་རྣམ་པར་

གཞུགས་ཉིད་རྫོང་པ་ཉིད་ལས་གཞན་པ་ཡང་མེད། །ཤུ་ཡིན་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སྟགས་པ་ཤི། ཀླུ་ཏུ་བརྟགས་པའི་གཞུགས་ཉིད་ངོ་བོ་ཉིད་པ་ཉིད་རྫོང་པ་ཉིད་ཞེས་བྱ་བའི་མ་ཞིག་ནོ། །（一性として分別する

ことを否定するために言ったことが、「色の空性、それは色ではない」等である。〔各々〕淨、不淨の所縁だからである。異性として分別することを否定するために言ったことが、「色は空性と別でもない」等である。遍計所執の色の無性が空性であるという意味である〔『撰大乘会釈』： ri 229b6-230a1〕世親は不異を論証する部分で法と法性との関係を使

以上の世親註釈を整理してみたら、これらは同一著者の作であるけれども、共通点と差異点とが確認できる。即ち、『中辺分別論』と『摂大乘論釈』とは、不一を論証するために清浄所縁という概念を用いており、不異を論証するために法と法性との関係を用いているという点で共通点を見せている。しかし、『中辺分別論』では不一不異説が三性説と結合していないが、『大乘莊嚴經論』・『摂大乘論釈』とでは三性説と結合した形で登場している点では差異点を見せている。したがって、『中辺分別論』と、『大乘莊嚴經論』、『摂大乘論釈』ととの間では、思想的変化があったということがわかる。

2-3. 安慧の註釈文献における不一不異論証

安慧による不一不異の論証は、前の『中辺分別論』、『大乘莊嚴經論』の復註である『中辺分別論釈疏』、『経莊嚴註疏』と、『唯識三十論』において確認できる。しかし、『中辺分別論釈疏』では世親の註釈を詳細に解説することに留まっており、新しい論証は登場しない⁸⁾。また、『唯識三十論』においても、不一の場合は『中辺分別論』と『摂大乘論釈』とで登場した清浄所縁による論証が用いられている。そして、不異の場合には「もし円成実が依他起と別異であるとしたら、依他起は遍計所執という点で空であるとはならないであろう」という論法⁹⁾で、『摂大乘論釈』と同一の論理に基づいて論証している。

安慧の『経莊嚴註疏』においては、以前までとは異なる論法の論証が登場しているので、安慧の註釈の中で『経莊嚴註疏』だけを検討する。

『経莊嚴註疏』「真實品」[mi 74b1-b5]

っているが、無性は遍計所執の無が空性であるという論証だけを使っている。また、不一の論証の場合は世親と無性とは同じ論法で論証している。

8) 『中辺分別論釈疏』 48, 15-49, 8.

9) 『唯識三十論』 124, 13-21. 括弧内の部分は124,17-18に対する和訳である。

གཅིག་པ་མ་ཡིན་བས་དེ་བཞིན་མ་ཡིན་ལ། ག་དང་པ་མ་ཡིན་པས་གཞན་མེད་པའོ། ། དེ་ལ་ཡོངས་སུ་བྱུང་པ་དང་།

ཀུན་བརྟགས་དང་གཞན་གྱི་དབང་དུ་མཚན་ཉིད་གཅིག་པ་མ་ཡིན་བས་དེ་བཞིན་མ་ཡིན་པ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་ནོ། །

ཇི་ལྟར་ཞེ་ན།

ཡོངས་སུ་བརྟགས་པའི་རང་བཞིན་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་ཕྱིན་ཅི་ལྟག་དུ་སྒྲུང་བ་ཡིན་ལ།

ཡོངས་སུ་བྱུང་པའི་རང་བཞིན་ནི་བདེན་པ་ཡང་དག་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལྟག་པ་ཡིན་པས་ཀུན་བརྟགས་དང་རང་བཞིན་གཅིག་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

གཞན་གྱི་དབང་གི་རང་བཞིན་ཡང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ཚས་ཀྱི་ཉིན་དུ་བྱུང་པ་ཟེ།

ཉིན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྲུང་བའི་ཀུན་ནས་ཉིན་ཚོངས་པའི་རོ་བོ་ཡིན་ལ་ཡོངས་སུ་བྱུང་པ་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ཚས་ཀྱི་ཉིན་དུ་མ་བྱུང་ལ།

ཉིན་འབྲེལ་ཉི་བྱུང་བ་མ་ཡིན་པ་ན་ས་པར་བྱང་བའི་ཚས་ཡིན་བས་གཞན་དབང་དང་ཡང་རང་བཞིན་གཅིག་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

ཀུན་དུ་བརྟགས་པ་དང་། གཞན་གྱི་དབང་གཉིས་དང་ཡོངས་སུ་བྱུང་པ་ག་དང་པ་ཡང་མ་ཡིན་པས་ན་གཞན་མ་ཡིན་པ་ཞེས་བྱ་ཟེ།

ཇི་ལྟར་ཞེ་ན།

གཞན་གྱི་དབང་གི་རང་བཞིན་ལ་གཟུང་འཛིན་དུ་ཀུན་དུ་བརྟགས་པ་དང་བྲལ་བ་ཉིད་ལ་ཡོངས་སུ་བྱུང་པའི་རང་བཞིན་ཞེས་བྱ་བར་ཐད་ཀྱི་དེ་ལ་མ་གཏོགས་པར་ཡོངས་སུ་བྱུང་བ་
འི་རང་བཞིན་ལྟགས་ཤིག་ན་མེད་པའི་ཕྱིར་ནོ། །

不二だから非如であり、不異だから、無異である。そこでは、円成実と遍計所執と依他起とについて、一つの相ではないから「非如」という意味である。

【問】 どうしてなのか。

【答】 遍計所執の自性は顛倒して顕現する存在しないものであるが、円成実の自性は不顛倒にして正しい真実であるので、〔円成実は〕遍計所執と自性が同一ではない。

依他起の自性も、〔依他起性は〕遍計所執された法の基盤であり、縁起するものは煩惱を自性とするが、円成実は遍計所執された法の基盤ではなく、縁起しないものは清浄なる法であるので、〔円成実は〕依他起とも自性が同一ではない。

遍計所執と依他起という二つと、円成実は別異でもないので「非異」と言う。

【問】 どうしてなのか。

【答】 依他起性に所取・能取としての遍計所執が離れていることに対して、円成実性と言われるが、それ（遍計所執）を離れて、円成実性は別にはないからである。

『経莊嚴註疏』 「述求品」 [mi 221a6-221b3]

གཅིག་ལ་རྒྱལ་པར་རྟོག་པའི་གཉེན་པོར་གཞུགས་ཀྱི་རྫོང་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་གཞུགས་མ་ཡིན་ནི་ཞེས་གསུངས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ། ཆོས་ཅན་གཞུགས་དང་ཆོས་ཉིད་རྫོང་པ་ཉིད་དང་།
ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ཆོས་དང་།
ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་གཉིས་སུ་རང་བཞིན་གཅིག་གོ་ཞེས་རྒྱལ་པར་རྟོག་པའི་གཉེན་པོར་ཤེས་རབ་ཀྱི་ལ་རྩལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་འབྲུམ་ལས་གཞུགས་ཀྱི་རྫོང་པ་ཉིད་གང་ཡིན་པ་དེ་གཞུགས་མ་ཡི
ན། གཞུགས་གང་ཡིན་པ་དེ་རྫོང་པ་ཉིད་མ་ཡིན་ནི་ཞེས་བཀའ་ལྷལ་ཏེ། །དོན་དུ་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་གཞུགས་དང་།
ཡོངས་སུ་གྲུབ་པའི་རང་བཞིན་གཅིག་པ་མ་ཡིན་ནི་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་རྟོ། །ཅེས་ཕྱིར་ཞེ་ན།
གཞུགས་ནི་འབྲུམ་པའི་རང་བཞིན་ལ་ཡོངས་སུ་གྲུབ་པ་ནི་མ་འབྲུམ་པའི་རང་བཞིན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །
ཐ་དང་པའི་རྒྱལ་པར་རྟོག་པའི་གཉེན་པོར་རྫོང་པ་ཉིད་ལས་གཞུགས་གཞན་མ་ཡིན་ཏེ། རྫོང་པ་ཉིད་གཞུགས་སོ་ཞེས་གསུངས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ།
གཞུགས་ཀྱང་འགས་ཤིག་ན་ཡོད་རྫོང་པ་ཉིད་འགས་ཤིག་ན་ཡོད་ཅེས་གཞུགས་དང་རྫོང་པ་ཉིད་ཐ་དང་པ་རྒྱལ་པར་རྟོག་པའི་གཉེན་པོར་ཤེས་རབ་ཀྱི་ལ་རྩལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་འབྲུམ་ལས་
རྫོང་པ་ཉིད་ལས་གཞུགས་གཞན་མ་ཡིན། གཞུགས་ལས་རྫོང་པ་ཉིད་གཞན་མ་ཡིན་ཏེ། གང་གཞུགས་དེ་རྫོང་པ་རྫོང་པ་དེ་གཞུགས་ཏེ་ཞེས་བཀའ་ལྷལ་ཏེ།
གཞུགས་ལས་མ་གཏོགས་པར་གཞུགས་ཀྱི་རྫོང་པ་འགས་ཤིག་ན་མེད་དོ་ཞེས་བྱ་བའི་དོན་རྟོ། །

「一に対する分別の対治のために、「色の空、それは色ではない」と言う」とは、有法(dharmin)なる色と法性(dharmatā)なる空性と、遍計所執の法(dharma)と円成実とは、二を一の自性であると分別することの対治のために、『十万頌般若波羅密多』において、「色の空性、それは色ではない。色、それは空性ではない」と説かれている。意味としては、遍計所執の色と円成実性は同一ではないと言う意味である。【問】何故であるか。【答】色は迷乱を自性としており、円成実は迷乱がないことを自性としていからである。

「別異の分別の対治のために、「空性と色は別異ではない。空性は色である」と言う」とは、色と空性とが別々であると色と空性との別異を分別することの対治のために、『十万頌般若波羅密多』において、「空性と色は別ではない。色と空性は別ではない。色、それが空であり、空、それが色である」と説かれた。色を離れて、色の空は別に存在しないと言う意味である。

「真実品」に対する復註においては、まず、不一の場合は、遍計所執性と円成実性との関係、依他起性と円成実性との関係の二つに分けて註釈している。

そしてその三性各々における性質の差別に基づいて三者間の不一を論証している。不異の場合は依他起性に遍計所執性がないのが円成実性だという論法で論証している。

「述求品」に対する復註においては、不一の場合は、色を遍計所執性に、空性を円成実性に配当する。そして、前者の自性は迷乱であり、後者の自性は迷乱のないことであると両者が持つ自性を区別しながら論証している。これは両者間の性質の差別に基づいた論証であって今まで検討した他の文献では出てなかった論法の論証である。一方、不異に対しては論証していない¹⁰⁾。

以上の安慧の二註釈を総合して見れば、まず、全体的に不一不異の論証が三性説と完全に結合した形で登場しているということがわかる。そして不一の論証の場合、円成実性は依他起性と区別される清浄なものだという修行の観点からの論証が用いられている。しかし、世親の註釈と同様に、これが全体の論証で占める比重は少ない。また、不異の場合は、世親の『摂大乘論釈』において用いられた論証が、そのまま用いられたということが確認される。

3. 不一不異論証の展開

以上各文献における不一不異の論証を検討した。『解深密経』と『摂決択分』から安慧（『経莊嚴註疏』）に至るまで、各文献で登場する不一不異論証の差異点に基づいて考察してみれば、不一不異の論証は次のような二つの方向で展開したと要約できる。

第一に、不一不異の論証は三性説と結合する方向で展開した。『解深密経』と『摂決択分』と『中辺分別論』とまでは、不一不異を論証する際、三性説は登場しなかったが、『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』と安慧の『経莊嚴註疏』

10) 『大乘経莊嚴広註』での無性の註釈は、「真実品」の場合、安慧の註釈と一致している（『大乘経莊嚴広註』：bi 58b5-59a2）。「述求品」の場合は、不一不異を法と有法との関係に基づいて論じている。གཞན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཁྱོད་ལ་ཉིད་ཀྱི་ཆོས་དང་ཆོས་ལས་གཞན་གཞན་ཅུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཉིད་ཀྱི་ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱུ་ལས་ཆོས་ཀྱི་ཆོས་ལ་ཡང་དེ་དང་འདྲ་ནི། （「色こそ空性である」とは、法と有法は異ならないからである。「空性は色である」というのもそれと同じである [『大乘経莊嚴広註』 bi 102a3-4]）。

とに至っては、不一不異の論証が三性説と結合して登場しているからである。

第二に、不一不異の論証は修行の観点から弱体化される方向で展開した。修行の観点からの論証が全体の論証で占める比重からみれば、まず『解深密経』と『摂決択分』とにおいては修行の観点からの論証が不一と不異との両方で、高い比重で用いられた。しかし、世親の註釈に至れば、不一を論証するとき一度登場するのみであった。続いて、安慧の「述求品」註釈に至っては、清浄所縁智等の修行の観点からの論証なしに、不一を論証するようになった。このように修行の観点からの論証はだんだん比重が少なくなる様相を見せた。

したがって、不一不異の論証は、三性説と結合する方向で、また、修行の観点から弱体化される方向で、展開したと言える。また、これより、世親による論証は、全体的な論証の展開において分岐点になったということがわかる。何故ならば、修行の観点からの論証が、『中辺分別論』において減り始めたからであり、三性説と結合した形の論証が、『大乘莊嚴経論』、『摂大乘論釈』において登場し始めたからである。

4. 『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』・『摂大乘論釈』、 『阿毘達磨雜集論』

以下、不一不異論証の展開に基づいて『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』、『摂大乘論釈』との前後関係、『中辺分別論』と『阿毘達磨雜集論』との前後関係を考察する。

4-1. 『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』・『摂大乘論釈』

『大乘莊嚴経論』においては『中辺分別論頌』という書名とともに『中辺分別論頌』と『中辺分別論』とに相応する内容が記述されている。このような引用関係から、『中辺分別論』の『大乘莊嚴経論』に対する先行性が認められている¹¹⁾。ここでは、不一不異論証の展開という観点で『中辺分別論』と『大乘

11) 『大乘莊嚴経論』 pp. 140-141には「yathoktaṃ madhyāntavibhāge」と『中辺分別論頌』

『莊嚴經論』、さらに『中辺分別論』と『摂大乘論釈』との前後関係を考察してみたい。

先にも触れたように、『中辺分別論』、『大乘莊嚴經論』、『摂大乘論釈』は同一に世親の著作であるが、不一不異の論証においては異なる形を見せている。即ち、『中辺分別論』では不一不異の論証が三性説と結合していないが、『大乘莊嚴經論』・『摂大乘論釈』では結合して登場する。

この三性説との結合の有無に着目して、この三者間の前後関係を考えてみれば、まず、『中辺分別論』が『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』との間に位置するのはおかしい。『中辺分別論』だけが三性説と結合していないからである。また、『中辺分別論』が『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』との後に来るのもおかしい。世親より後世の人物である安慧の不一不異の論証では不一不異の論証が三性説と結合して登場しているからであり、また、安慧が用いている不異の論証は『中辺分別論』ではない『摂大乘論釈』と一致しているからである。したがって、『中辺分別論』は『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』との前に位置した方がより合理的であると言える。

『大乘莊嚴經論』には不一不異に対する直接的な論証がないから、『大乘莊嚴經論』と『摂大乘論釈』との前後関係を、不一不異論証に基づいて判断するのは不可能である。しかし、この二つと『中辺分別論』との前後関係は三性説との結合の有無を基準とする場合、後者（『中辺分別論』）が前者（『大乘莊嚴經論』、『摂大乘論釈』）に先行すると言えるであろう。したがって、『中辺分別論』は『大乘莊嚴經論』、『摂大乘論釈』に先行すると結論付けられる。

の題名が言及されており、『中辺分別論』 p. 50に相応する内容が記述されている。これを根拠として、この引用関係を最初に指摘した宇井伯寿は『中辺分別論頌』だけではなく『中辺分別論』も『大乘莊嚴經論』に先行すると結論付けている（宇井伯寿 [1956 : p. 23]）。勝呂信静はこの引用関係から見れば『中辺分別論』は『大乘莊嚴經論』に先行するが、思想的発展の面から見れば『大乘莊嚴經論』が『中辺分別論』に先行すると見ている（勝呂信静 [1989 : p. 89]）。舟橋尚哉は四自在説を根拠として『中辺分別論』に対する『大乘莊嚴經論』の先行性を主張したが（舟橋尚哉 [1977]）、後に自分の説を撤回している（舟橋尚哉 [2000 : pp. 17-23.]）。

4—2. 『中辺分別論』と『阿毘達磨雜集論』

『中辺分別論』と『阿毘達磨雜集論』との前後関係に関しては、菩提分法の記述に基づいて『阿毘達磨雜集論』が『中辺分別論』に先行するとする見解がある¹²⁾。ここでは、不一不異の論証に依拠して『中辺分別論』が『阿毘達磨雜集論』に先行するということを論証する¹³⁾。

『阿毘達磨雜集論』においての不一不異の論証は『阿毘達磨集論』で十種分別を説く部分を註釈する際に登場する。

『阿毘達磨雜集論』 [138,19-24]

ekatvavikalpapratipakṣaiṇāha - yā rūpasya śūnyatā na tad rūpaṃ
yāvad vijñānam iti, bhāvāntaratvāt / rūpādayo hi parikalpitaḥ svab-
hāvaḥ śūnyatā pariniṣpanna iti /
prthaktvavikalpapratipakṣeṇāha - nāpy anyatra rūpāc chūnyatāyā
rūpaṃ, yāvac chanyataiva vijñānam iti, parikalpitasvabhāvasyālakṣaṇ-
atvāt tadvyatirekeṇa tadbhāvāsambhavataḥ /

一性分別を対治するために、「色の空性、それは色ではない。乃至、識〔もこのようである〕」と言った。性が異なるからである。色等は遍計所執性であり、空性は円成実性であるからである。

異性分別を対治するために、「色と別に空性があるのではない。色、乃至、識は空性である」と言った。〔空性、即ち、円成実性は〕遍計所執性の無相であるから、それ（色等＝遍計所執性）を離れて、それ（空性＝円成実

12) 篠田正成 [1988] は、『中辺分別論』と『阿毘達磨雜集論』とにおける菩提分法に対する記述を比較する。そこで、『中辺分別論』には大乘の優位性や十地説等が説かれるが、『阿毘達磨雜集論』にはそのようなことが説かれない点を根拠として、『阿毘達磨雜集論』が『中辺分別論』に先行すると結論づけている。

13) 舟橋尚哉 [1979] では、『阿毘達磨集論』の二十能作の内、前半の十能作が『中辺分別論』の十能作と相応するという点で『中辺分別論』が『阿毘達磨集論』に先行すると主張する。この説に従えば、『阿毘達磨集論』は『阿毘達磨雜集論』に先行するから、『阿毘達磨集論』に先行する『中辺分別論』は『阿毘達磨雜集論』にも先行することになる。

性)の存在はあり得ないからである。

『阿毘達磨雜集論』の不一不異の論証は三性説と結合した形で登場している。そして不一の場合は色と空性とを遍計所執性と円成実性とに対応させる論法を、不異の場合は遍計所執性の無が空性だという論法を取っている。また、『阿毘達磨雜集論』においては修行の観点からの論証が登場していない。

まず、三性説と結合した形で不一不異の論証が『阿毘達磨雜集論』で登場している点から、そして、修行の観点からの論証が用いられていない点から、『阿毘達磨雜集論』は『解深密経』と『摂決択分』とは異なる論証を取っているということがわかる。つぎに、『阿毘達磨雜集論』は、不異の論証において、『摂大乘論釈』と『経莊嚴註疏』とが用いている論証と同一の論証を取っている。それゆえに『阿毘達磨雜集論』の論証は『摂大乘論釈』と『経莊嚴註疏』とに近いと言える。

それに反して『中辺分別論』は不一不異の論証が三性説と結合しておらず、不異を論証する部分においても『摂大乘論釈』と『経莊嚴註疏』とでの論証を用いていない。それゆえに、『中辺分別論』の論証は『解深密経』と『摂決択分』とに近いと言える。

したがって、『中辺分別論』と『阿毘達磨雜集論』とが用いている不一不異論証を他の文献との親近性から考慮してみれば、『中辺分別論』が『阿毘達磨雜集論』に先行すると結論付けられる。

5. 結論

以上の内容は次の二つに要約される。一つは不一不異論証は三性説と結合する方向へ、また、修行の観点が弱化される方向へ展開したということである。もう一つは不一不異論証の論法の差異に基づく場合、『中辺分別論』は『大乘莊嚴経論』と『摂大乘論釈』とに先行し、『阿毘達磨雜集論』にも先行するというものである。

略号

T 大正新脩大藏經

X 卅新纂大日本續藏經

『摂決択分』 *Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par gtan la dbab pa bsdu ba*; *sDe dge edition of yogācārabhūmi-viniścayasamgrahaṇī*, D 4038, zhi 1b1-289a7; zi 1b1-127a4.

『中辺分別論頌』 *Madhyāntavibhāga-kārikā*. See *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*.

『中辺分別論』 *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. by Gadjin Nagao, *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, 鈴木学術財団, 1964.

『中辺分別論積疏』 *Madhyāntavibhāga-tīkā*, ed. by Susumu Yamaguchi, *Madhyāntavibhāga-tīkā*, 破塵閣, 1934 ; repr. 鈴木学術財団, 1966.

『大乘莊嚴經論頌』 *Mahāyānasūtrālaṃkāra-kārikā*. See *Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya*.

『大乘莊嚴經論頌』 *Mahāyānasūtrālaṃkāra-bhāṣya*. *Mahayana-Sutralamkara: expose de la doctrine du grand vehicule / Asanga* ; edite et traduit Dapres un manuscrit rapporte du Nepal par Sylvain Levi, Tome I Texte, Bibliotheque de l'etude des hautes etudes, Shanghai, 1940.

『大乘経莊嚴広註』 *Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa* ; *sDe dge edition of Mahāyānasūtrālaṃkāra-tīkā*, D4029, bi 38b6-174a7.

『経莊嚴註疏』 *Mdo sde rgyan gyi 'grel bshad*; *sDe dge edition of Sūtrālaṃkāra-v tībhāṣya*, D4034, mi 1b1-283a7; tsi 1b1-266a7.

『阿毘達磨雜集論』 *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed. by N. Tatia, *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, Tibetan Sanskrit Works Series vol.17, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.

『摂大乘論』 *Theg pa chen po bsdu pa*; *sDe dge edition of Mahāyānasamgraha*, D4048, ri 1b1-43a7.

『摂大乘論積』 *Theg pa chen po bsdu pa'i 'grel pa*; *sDe dge edition of Mahāyānasamgraha-bhāṣya*, D4050, ri 121b1-190a7.

『摂大乘会釈』 *Theg pa chen po bsdu pa'i bshad sbyar*; *sDe dge edition of mahāyānasamgraha-upanibandhana*, D4051, ri 190b1-296a7.

『唯識三十論』 *Triṃśikā-bhāṣya*, ed. by H. Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāviññaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien, 2007.

『三十頌註疏』 *Sum cu pa'i 'grel bshad* ; *sDe dge edition of Triṃśikā-tīkā*, D.4070, hi,1 b1-63a7.

参考文献

宇井伯寿

1956 「莊嚴經論並びに中辺論の著者問題」『名古屋大学文学部研究論集』, 15号, pp. 1-47.

篠田正成

1988『雑集論・中辺分別論・莊嚴經論における三十七菩提分法について』、『筑紫女学園短期大学紀要』, 23号, pp. 1-16.

勝呂信静

1989『初期唯識思想の研究』, 春秋社.

2009『唯識思想の形成と展開』, 山喜房佛書林.

長尾雅人

1982『摂大乘論 一和訳と注解：上巻一』, 講談社.

那須円照

2006『不一不異説の系譜』『印度学仏教学研究』108号, pp. 37-41.

2016『『瑜伽師地論』「摂決摂分菩薩地」における不一不異説』日本印度学仏教学会 第67回学術大会 発表資料.

早島理

1983a *CHOS YONS SU TSHOL BAHI SKABS or DHARMAPARYEṢṬY ADHIKĀRA THE XIth CHAPTER OF THESŪTRĀLAṂKĀRAVṚTTIBHĀṢYA, SUBCOM-MENTARY ONTHE MAHĀYĀNASŪTRĀLAṂKĀRA PART V*, 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』32, pp. 11-23.

1983b *Tatva The VIth Chapter of The MAHĀYĀNASŪTRĀLAṂKĀRA*, 『長崎大学教育社会科学論叢』32, pp. 39-78.

舟橋尚哉

1977『四自在と十自在』, 『印度学仏教学研究』51号, pp. 365-368.

1979『十能作と二十能作』, 『印度学仏教学研究』55号, pp. 327-331.

2000『『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第11章求法品のテキスト校訂』, 『大谷大学研究年報』, 52号, pp. 1-69.